

Tadeusz PALECZNY

Uniwersytet Jagielloński

tadeusz.paleczny@uj.edu.pl

DIALOG MIĘDZYKULTUROWY W SPOŁECZEŃSTWACH PLURALISTYCZNYCH

ABSTRACT

Intercultural dialogue in pluralistic societies

Multiculturalism is the wide social and ideological context for the transcultural and cross cultural relations. The model of intercultural dialogue is an essence of fundamental patterns creating common two direction interactions not only in the symbolic sphere but as well in the field of political and economical bonds among different cultural groups. Intercultural dialogue as the consequence of pluralism in the multicultural societies is not only the form of intercultural communication, it serves also as a structural model of building the citizen democratic society. This model can exist within the appropriate forms of cultural orientations and identities among members multicultural societies. The paper is dealing with the main rules and factors characterizing theoretical model of intercultural dialogue.

Słowa kluczowe: dialog międzykulturowy, wielokulturowość, modele pluralizmu kulturowego

Keywords: intercultural dialogue, multiculturalism, models of cultural pluralism

Wielokulturowość – słowo odmieniane współcześnie na różne sposoby i w różnych kontekstach politycznych – odnosi się do dwu sfer zjawisk. Pierwszą z nich jest realna, obiektywna różnorodność elementów składowych w rozmaitych układach analitycznych, występująca na kilku poziomach: lokalnym, regionalnym, narodowym

(krajowym, państwowym), kontynentalnym i globalnym. W tej sferze interpretacji i znaczeń wielokulturowość odnosi się do składu społecznego, do różnorodności grup kulturowych wchodzących w skład zbiorowości, wyróżnionych ze względu na odrębność rasową, etniczną, religijną. Jednostkami analitycznymi stają się wtedy takie określenia, jak: mniejszości kulturowe, subkultury, zróżnicowanie rasowe, odrębność etniczna, dystrybucja przestrzenna, cechy demograficzne, dwu- lub wielojęzyczność etc. Na poziomie nominalnym wielokulturowość rozumiana jest, definiowana i interpretowana jako różnokulturowość, wielość i różnorodność wchodzących w skład danego społeczeństwa grup kulturowych.

Drugą sferą analityczną wielokulturowości nie jest obiektywna, „niejawna” ideologicznie, zewnętrzna w stosunku do jednostek wchodzących w skład różnorodnych grup kulturowych odrębność i wielość elementów składowych, lecz świadomość konsekwencji tej różnorodności. Ważniejsza i istotniejsza od istniejącego stanu rzeczy wydaje się świadomościowa, w tym ideologiczna i tożsamościowa, konsekwencja występującej różnorodności kulturowej. Różnorodność w sensie składu i wielości grup kulturowych tworzących określoną jednostkę społeczną przeradza się w układ międzykulturowy, gdy pojawiają się nie tylko historycznie wyłonione i utrwalone relacje zależności – od dominacji i podporządkowania po partnerskie stosunki współpracy – lecz także ideologiczne, polityczno-prawne, strukturalne ich uporządkowanie i uregulowanie. Wielokulturowość funkcjonuje bardziej w sferze tożsamości, stosunków społecznych, interpersonalnych interakcji międzyosobniczych i międzygrupowych niż obiektywnie danej różnorodności¹. W tym sensie wielokulturowość odnosi się do pewnego strukturalnego modelu zależności, funkcjonującego zarówno w polityce, gospodarce, jak i w świadomości ludzi wchodzących w skład różnych, relatywnie wyłoniionych i uporządkowanych rodzajów tożsamości. Wielokulturowość odzwierciedla się w typach postaw, tożsamości i ideologii na kontinuum – od monowalencji, monizmu, etnofobii, ekskluzywizmu etnicznego, rasowego, religijnego, poprzez dwujęzyczność, biwalencję, podzielenie tożsamości, po pluralistyczny uniwersalizm. Na skali ideologicznych modeli mamy przeróżne rodzaje struktur mono- i wielokulturowości: od rasizmu, nacjonalizmu, fundamentalizmu religijnego, poprzez synkretyzm, hybrydalizm, transkulturalizm, multikulturalizm, asymilacjonizm, po uniwersalizację, globalizację, mundializację.

Wielokulturowość występuje zatem w czterech różnych wymiarach i ujęciach. Pierwszym z nich jest skład, występowanie różnorodnych grup kulturowych: etnicznych, rasowych, religijnych, mniejszości seksualnych, subkultur etc. w różnych układach przestrzenno-terytorialnych, począwszy od lokalnych (wiejskich, plemiennych, parafialnych), poprzez regionalne, etniczne, narodowe, na cywilizacjach i wymiarze globalnym skończywszy. Odpowiednikiem takiego ujęcia wielokulturowości są pojęcia składu i różnokulturowości.

¹ Zob. ujęcia wielokulturowości: W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, *Biblioteka Socjologiczna*; M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, *Spectrum*.

Drugie ujęcie polega na wyróżnianiu różnych skal odrębności elementów składowych, od dychotomicznych, dwubiegunowych, wyrastających na podłożu historycznych nierówności, konfliktów i antagonizmów, do gradacyjnych, łączących i mieszających ze sobą różne kryteria i wymiary odrębności etniczno-rasowej, religijno-etnicznej, plemiennie-płciowej, narodowo-cywilizacyjnej etc. w układach analitycznych społeczeństw obywatelskich. Ekwiwalentem pojęciowym są dla tego ujęcia terminy „multi-kulturalizm” i „międzykulturowość” w rozumieniu, jaki nadają mu współcześni antropolodzy i socjolodzy zachodni, w tym Ulf Hannerz², Clifford Geertz³, Edward Hall⁴, Arjun Appadurai⁵, Michael Herzfeld⁶, Manuel Castells⁷.

Trzecie podejście sprowadza się do strukturalnych, modelowych ujęć procesów i relacji łączących elementy składowe dwóch pierwszych perspektyw analitycznych. Na tym poziomie analizy występują modele relacji: od konfliktowego, poprzez różne rodzaje wzajemnych odniesień funkcjonalno-strukturalnych, po integracyjne, asymilacyjne. Wielokulturowość w tym ujęciu przyjmuje postać pluralizmu kulturowego, jako polityczno-prawnie, historycznie wyłonięnej i usankcjonowanej sieci zależności i relacji pomiędzy grupami kulturowymi. W tych ujęciach antropolodzy, socjolodzy i kulturoznawcy posługują się takimi pojęciami, jak: segregacja, separacja, hybrydalizm, synkretyzm, federalizm, unizm, monizm etc.

Ostatnie ujęcie, obejmujące trzy pierwsze rozumienia wielokulturowości, oznacza istnienie utrwalonego w świadomości społecznej, narodowej, obywatelskiej, prawie, w nauce, w ideologii, typach tożsamości obrazu stosunków międzykulturowych. Wielokulturowość w tym ujęciu przyjmuje postać tożsamości kulturowych (różnokulturowej, międzykulturowej, zuniwersalizowanej), których wielość – nakładających się na siebie z uwagi na występowanie różnych kryteriów odrębności, skal wartości i sposobów interpretacji – tworzy sieć interpersonalnych i międzygrupowych stosunków międzykulturowych. To ujęcie, w odróżnieniu do obiektywnego określane mianem subiektywnego, jest najbardziej złożone, pozwala jednak na konstruowanie strukturalnych modeli relacji międzykulturowych, w których obok konfliktu pojawia się współpraca, a zamiast dominacji i przemocy – dialog międzykulturowy. Wyróżnikiem tego ujęcia wielokulturowości jest nie tyle prawno-formalna struktura relacji międzykulturowych, ile wzajemna komunikacja i interakcja oparta na akceptacji cudzej odmienności i dobrowolności. Kluczem do takiego wzorca wielokulturowości jest system subiektywnych odniesień indywidualnych i grupowych, wyrastający na gruncie

² U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, *Cultura*.

³ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, *Cultura*.

⁴ E. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1997, *Spectrum*.

⁵ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, *Horyzonty Nowoczesności*, 34.

⁶ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2004, *Cultura*.

⁷ M. Castells, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, red. nauk. M. Marody, Warszawa 2009, *Wiek informacji – ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 2.

wspólnych doświadczeń historycznych, tolerancji, polityce antydyskryminacyjnej, edukacji i tożsamości.

Podobne stanowisko reprezentuje w socjologii i antropologii polskiej Janusz Mucha, który w interpretacji zjawisk wielokulturowości wyróżnia jej trzy ujęcia i rozumienia. Są to: 1) poziom „empirycznego stanu rzeczy”, 2) poziom świadomości społecznej w sensie istnienia niesformalizowanych, wielorakich norm społecznych, aprobowanych i regulujących wspomniany stan rzeczy, i wreszcie, 3) system ideologiczny, uznający ten stan rzeczy za społecznie funkcjonalny i zachęcający do podejmowania lub kontynuowania działań praktycznych (głównie politycznych), mających go podtrzymać⁸.

Modele wielokulturowych zależności, funkcjonujące w różnych konkretnych ideologicznych, politycznych wzorach pluralizmu, stanowią odpowiedź na wymogi wieloetnicznych, mieszanych rasowo i wyznaniowo społeczeństw. Stają się także odgórną, politycznie, ekonomicznie, prawnie kontrolowanymi i regulowanymi systemami organizacji społeczeństw obywatelskich, w kierunku zbliżenia ich do wzorcowych, zakładanych w modelu pluralizmu relacji. Ujmując to zjawisko i zależność metaforycznie, stwierdzić można, że rzeczywistość stawia opór w realizacji różnych projektów strukturalnych pluralizmu. W tym sensie odpowiednikiem dzisiejszych ujęć wielokulturowości dla politologów, prawników, polityków, technokratów, ekonomistów staje się zjawisko polityki wielokulturowej. Polityka wielokulturowa to nic innego jak odgórna, ideologiczna, instrumentalnie kształtowana w sferze polityki, gospodarki i struktury społecznej wizja społeczeństwa harmonijnego, zintegrowanego, konkurencyjnego, ale nie konfliktowego. Realizacja takiego modelu dokonuje się poprzez edukację, system regulacji prawnych, instrumenty gospodarczo-ekonomiczne, korporacje międzynarodowe etc. Z natury rzeczy modele pluralizmu są tworzone i politycznie realizowane przez zwolenników liberalizmu, rzeczników społeczeństw demokratycznych, obywatelskich, deliberatywnych.

Dalej, istnieją dwa różne podejścia do zjawisk wielokulturowości, zależnie od przyjętego zakresu różnorodności i odrębności. W wąskim podejściu wielokulturowość obejmuje kryteria odrębności etnicznej, narodowej, rasowej i religijnej. W tych podejściach wielokulturowość przeciwstawiana jest monokulturowości, homogenizacja heterogenizacji, naród społeczeństwu obywatelskiemu, kultura cywilizacji. Wąskie, ekskluzywne ujęcia wielokulturowości bazują na pojęciu narodu jako punkcie odniesienia do wyłaniających się społeczeństw więcej niż jedn narodowych, złożonych rasowo, etnicznie i religijnie. Stanowią konsekwencję schyłku procesów narodotwórczych i kryzysu państw narodowych. Są to podejścia przeciwstawiające naród i państwo narodowe innemu projektowi historycznemu, w którym państwo ma chronić wszystkie grupy kulturowe. Wielokulturowość w tym sensie przyjmuje kształt pluralizmu zewnętrznego, zawierającego się w formule organizacyjno-prawnej i politycznej, w której istnieje narodowa kultura dominująca oraz inne grupy etniczno-rasowe o odrębnych cechach wyznaniowych, tworzących względnie zintegrowany układ polityczny. Taki model wielokulturowości lansowany jest przez państwa unitarne, republikańskie, przyjmujące

⁸ J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005, s. 52.

model pluralizmu konsocjacyjnego, opartego na kontrakcie, ugodzie i dominacji większości w systemie organizacji społeczeństwa demokratycznego. W tym modelu wielokulturowości naród poprzez instytucje państwa broni swojej dominującej historycznej, politycznej roli i kulturowej – w tym językowej i religijnej – odrębności. Innymi słowy, jest to rodzaj wielokulturowości wyrastający na gruncie hegemonii jednej grupy kulturowej, zmierzający w kierunku objęcia strukturami prawno-politycznymi wszystkich grup kulturowych funkcjonujących w obrębie państwa zdominowanego przez jedną grupę kulturową. Ten model wielokulturowości ma charakter przeważnie konserwatywny, bazujący na instytucjach establishmentu państwowo-partyjnego, kościelnego i narodowego.

Drugi rodzaj wielokulturowości wyłania się w społeczeństwach dwunarodowych, wielonarodowych, wieloetnicznych, w których występuje dominujący język, religia, ale brak jednego narodowego hegemonu. W takich układach wielokulturowości, prowadzących zwykle do przyjęcia federacyjnego, związkowego systemu organizacji politycznej, przy braku hegemonii jednej grupy kulturowej, pojawia się idea społeczeństwa obywatelskiego. Polityczna integracja przeważa nad kulturową zasadą nacjonalizmu, etnofobii, rasizmu czy ortodoksji religijnej. Projektem wielokulturowości w społeczeństwie obywatelskim objęte są wszystkie grupy o relatywnie wyrazistych kryteriach odrębności, w tym subkultury, wspólnoty lokalne i regionalne, kategorie społeczno-kulturowe wyróżnione ze względu na orientacje seksualne. Wielokulturowość tego rodzaju opiera się na koncepcji demokracji deliberatywnej, w której brak relacji większość-mniejszość, a prawa wszystkich grup wchodzących w skład społeczeństwa obywatelskiego chronione są przez instytucje państwowe. Jest to model liberalny, chroniący prawa jednostek i grup, prowadzący zdaniem krytyków do dyktatu mniejszości. Miejsce narodu i kultury narodowej zajmuje społeczeństwo obywatelskie i cywilizacja, rozumiana jako złożony, uniwersalizowany system wartości wspólnych dla kultur grup wchodzących w jego skład.

W tych podejściach wyróżnić można dwa skrajne stanowiska: jedno głosi sąd o nieuchronności różnorodności, odrębności grup kulturowych wchodzących w skład społeczeństw obywatelskich, przy wyłanianiu wspólnej dla wszystkich, łącznej sfery wartości, w tym języka, więzi terytorialnej, państwowej. To stanowisko jest charakterystyczne dla epigonów dwudziestowiecznej zasady hegemonii narodów i ich decydującej roli w budowie nowych układów integracji międzykulturowej. Należą do nich koncepcje Floriana Znanieckiego⁹, Ernesta Gellnera¹⁰ i Benedicta Andersona¹¹.

Drugie stanowisko głosi kres odrębności i wyłanianie się w długich procesach historycznych – nabierających jednak przyspieszenia w procesach globalizacji – cywilizacji względnie jednorodnych, uniwersalizowanych układów zmierzających do redukcji

⁹ Zob. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1920; tenże, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, *Biblioteka Socjologiczna*; tenże, *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, Warszawa 1990, *Biblioteka Socjologiczna*.

¹⁰ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówna, Warszawa 1991, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

¹¹ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997, *Demokracja – Filozofia i Praktyka*.

odrębności, a zatem i tożsamości węższych, partykularnych, etnicznych, narodowych, rasowych. Jest to stanowisko wyrażane w różnych wersjach w koncepcjach Samuela P. Huntingtona¹², Zygmunta Baumana¹³, Francis Fukuyamy¹⁴, Immanuela Wallersteina¹⁵, Manuela Castellsa¹⁶.

MODELE PLURALIZMU KULTUROWEGO

Wielokulturowość przybiera różne postacie, zależnie od konfiguracji, wzajemnego uporządkowania elementów składowych, którymi są zarówno ludzie, jak i grupy kulturowe (religijne, etniczno-narodowe, rasowe, językowe), kultury małe i proste (plemienne, autochtoniczne, rodzime), jak i wielkie (narodowe, cywilizacje), zjawiska (subkultury, ruchy religijne, nurty estetyczne, prądy filozoficzne) i procesy (akomodacji, amalgamacji, separacji, segregacji, konfliktu, akulturacji, asymilacji), typy tożsamości, ideologie i szereg innych komponentów. Wielokulturowość jako wielość i różnorodność elementów składowych prowadzi do porządkowania zasad zależności (podrzędności lub równorzędności, symetrii bądź asymetrii) pomiędzy nimi. Systemy powiązań elementów składowych, strukturalny wzorzec porządkowania zależności pomiędzy nimi, określić można mianem pluralizmu. Pluralizm kulturowy jest uporządkowaną strukturalnie, w tym normatywnie i politycznie, wersją wielokulturowości. Istnieją przy tym dwa oblicza pluralizmu: teoretyczny, ideologiczny oraz praktyczny i polityczny. Pluralizm w pierwszym rozumieniu jest tworem teoretyków amerykańskich, australijskich czy kanadyjskich, jako model relacji przeciwstawiany homogenizacji i amerykańizacji w wersji „asymilacyjnego tygla”. Taki model teoretyczno-ideologiczny stworzył i uzasadnił w najpełniejszej wersji jako jeden z pierwszych Milton Gordon w pracy *Assimilation in American Life* (1964)¹⁷.

Drugie rozumienie, krytyczno-konstruktywne, wynika z modyfikacji teoretycznego modelu jako konsekwencji braku stabilności układów relacji międzykulturowych. Ujęcia modelowe stanowią pewne wzorce idealne, zakładające integralność, funkcjonalność, spójność i stabilność społeczeństw wielokulturowych kształtowanych przez politykę wielokulturowości. Doświadczenia teoretyczne i praktyczne wskazują, że istnieje sporo różnych wariantów i możliwości realizacji układów wielokulturo-

¹² S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, *Spectrum*.

¹³ Z. Bauman, *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1997.

¹⁵ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

¹⁶ M. Castells, *Siła tożsamości*.

¹⁷ M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964.

wości, ujętych w różne typy pluralizmu jako strukturalnie uporządkowanych relacji międzykulturowych¹⁸.

Typ pluralizmu monocentrycznego, jednokulturowego oznacza istnienie w pewnym modelu strukturalnej (prawnej, politycznej, ekonomicznej, społecznej, terytorialnej) zależności wielu grup kulturowych, jednej dominującej grupy narodowej (etnicznej), religijnej lub rasowej. Grupa dominująca dąży do narzucenia innym statusu mniejszości kulturowych i hegemonii językowej, religijnej, rasowej i politycznej. Jest to typ struktury reprezentowany np. przez Rosję w stosunkach z innymi, prenarodowymi lub narodowymi grupami kulturowymi. Ten model pluralizmu, zwany anglokonformizmem, reprezentowali w przeszłości protestanci amerykańscy wobec ludności kolorowej i katolickiej, był on także modelem kształtowania stosunków międzykulturowych w modelu faszystowskim, rasistowskim czy niewolniczym. Stosunki pomiędzy Czeczenem i Rosjaninem układają się według z góry ideologicznie i strukturalnie narzuconego wzoru, w którym mało prawdopodobny jest stosunek międzyludzki oparty na wzajemnej sympatii, akceptacji, bliskości intymnej, przyjaźni czy miłości. Rzadkie są nawet stosunki, co ukazuje obraz filmowy Bondarczuka pt. *9 kompania*, oparte na wymianie handlowej czy nawet pozbawionej możliwości komunikacji współobecności przestrzennej. W modelu monocentrycznym stosunki członków dwóch kultur oparte są na nieufności, strachu, poczuciu dyskomfortu i zagrożenia, wzajemnej przemocy, dominacji i podporządkowaniu. W skrajnych przypadkach monocentryzmu mamy do czynienia z relacją interpersonalną, prowadzącą do braku akceptacji uczestnictwa w kontakcie międzykulturowym. Stosunek nazisty do Żyda czy Cygana przypomina w pewnym stopniu typ relacji dominujący w stosunkach pomiędzy muzułmańskimi Albańczykami a prawosławnymi Serbami w Kosowie, podobnie jak zbliżony jest do wzajemnych odniesień Żydów i Palestyńczyków na Bliskim Wschodzie. Ten typ pluralizmu reprezentują kultury o etnocentrycznym, nacjonalistycznym nastawieniu, i jest on obecny w kulturze polskiej, w orientacjach ideologicznych niektórych polityków, pragnących uchronić Polaków od „europeizacji”, a zarazem laicyzacji, czyli zjawisk polegających na utracie religijności, języka, czyli „polskości”.

Typ pluralizmu dwukulturowego to taki rodzaj strukturalnych zależności międzygrupowych, w którym występują dwie rywalizujące ze sobą, pozostające w konflikcie lub współpracujące grupy etniczne, narodowe, religijne czy rasowe. Przypadek takiego pluralizmu to model *apartheidu* czy belgijskiej demokracji konsocjacyjnej. Pluralizm „dwuelementowy” opiera się na supremacji stosunków pomiędzy dwoma dominującymi kulturami (grupami, ludźmi, ideologiami), przy potencjalnej lub realnej współobecności innych uczestników tego schematu zależności. Stosunki pomiędzy anglofobami oraz frankofobami w Kanadzie wyznaczają najważniejszy kontekst procesów integracji (lub dezintegracji) społecznej, politycznej, jak i asymilacji (bądź jej braku) nie tylko dwóch podstawowych komponentów tej relacji, lecz także innych grup etnicznych, rasowych czy mniejszości kulturowych, w rodzaju Inuitów, polskich czy ukraińskich

¹⁸ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*; U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*; M. Herzfeld, *Antropologia...*; J. Mucha, *Oblicza etniczności...*

imigrantów lub azjatyckich osiedleńców. Pluralizm dwukulturowy przybiera różne postaci, od opartego na braku wzajemnej akceptacji, konflikcie i antagonizmie, poprzez separację, segregację i neutralną współobecność, po model pluralizmu asymilacyjnego, w którym jak w relacjach pomiędzy Indianami Navaho a białymi protestantami rodzi się typ kultury i tożsamości synkretycznej albo – jak między Kaszubami i Polakami – obszar wspólnej tradycji narodowo-etnicznej.

Główne, najważniejsze rodzaje pluralizmu tworzą się w społeczeństwach wieloelementowych, obejmujących różne w sensie poziomu uniwersalizacji więzi i tożsamości oraz odrębności rasowe, etniczne, narodowe czy religijne. Wielokulturowe społeczeństwa pluralistyczne prowadzą politykę dialogu, opartą na zasadach demokracji deliberatywnej. Współczesne teorie kultury coraz częściej i coraz bardziej skłonne są ujmować i traktować naród jako ekwiwalent społeczeństwa obywatelskiego, wspólnotę kulturowo-polityczną, wspólnotowo-zrzeszeniową, a nie homogeniczną, monocentryczną, podporządkowaną historycznemu celowi grupowemu całość narodową. W ujęciach tych, wyrastających na gruncie postmodernistycznej refleksji i krytyki wcześniejszych ujęć systemowych, modernistycznych, funkcjonalistyczno-strukturalistycznych, historycznych, pojawiają się pojęcia kultury politycznej, poprawności politycznej, społeczeństwa obywatelskiego, demokracji uczestniczącej. Analizom natury społeczeństw obywatelskich towarzyszą w najnowszych teoriach kultury orientacje nominalistyczne, liberalne, policentryczne, polisemiczne, transgresyjne, heterogeniczne i egzogenne. Perspektywa teoretyczna w ujęciach roli państwa, organizacji politycznej w kulturze coraz częściej sprowadza się do wyróżnienia podmiotowo traktowanego społeczeństwa obywatelskiego, jako postnarodowej, postnowoczesnej formy organizacji sieci interakcji międzyludzkich. Najnowsze teorie kultury kwestionują z zasady monocentryczne dwudziestowieczne teorie narodu-państwa i tworzone przez nie modele władzy, traktując je jako punkt wyjścia dla krytycznych, nowych interpretacji. Według wspomnianego już antropologa: *Odrzucenie jednej metanarracji – postępu czy też entropii – nie oznacza, że zaprzecza się istnieniu globalnego procesu, który się rozszerza, choć nierównomiernie. Świat jest coraz bardziej połączony, choć nie zjednoczony, pod względem gospodarki i kultury. Lokalne partykularyzmy nie są propozycją ucieczki. W rzeczywistości historie współczesności opowiadane przez etnografię są prawdopodobnie skazane na oscylowanie między dwiema metanarracjami: jedna z nich to metanarracja homogenizacji i zniknięcia, druga – wyłaniania się różnic i wynalazków kulturowych*¹⁹. Jednym z instrumentów kształtowania polityki wielokulturowości, zasad tolerancji dla odmienności oraz akceptacji, a nawet afirmacji mniejszości i subkultur jest kultura polityczna. Kultura polityczna w społeczeństwach wielokulturowych przybiera postać polityki dialogu międzykulturowego.

Współczesne teorie wielokulturowości krytykują model demokracji liberalnej, monocentrycznej, związanej z ideą i dominacją hegemonicznej grupy kulturowej, jaką jest naród. Społeczeństwa obywatelskie coraz bardziej różnicują się strukturalnie i kulturo-

¹⁹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak [i in.], Warszawa 2000, s. 25.

wo. Państwa, systemy organizacji politycznej obejmują różnorodne, odrębne i odmienne kulturowo zbiorowości, reprezentujące różne grupy interesów i systemy wartości. Podstawą funkcjonowania systemu demokratycznego jest z jednej strony legitymizacja państwa i instytucji politycznych, całej infrastruktury organizacyjnej, włącznie z policją i armią, z drugiej reprezentowane przez obywateli afirmatywne postawy. Koncepcje pluralizmu i dialogu międzykulturowego czynią z podmiotowej, czynnej i krytycznej postawy najważniejszy element kultury politycznej jako warunku prawidłowego funkcjonowania demokracji. Odwołują się do teorii ponowoczesności, postnarodowości, opierając swoje dyskursy na poliarchicznym, wielokulturowym statusie państw i społeczeństw obywatelskich. Dyskursy i narracje polityczne w złożonych społeczeństwach wielokulturowych winny zapewniać udział wszystkich jednostek i grup składowych, także tych, które wcześniej były wykluczane, czy też których obywatelska podmiotowość była ograniczana. Prekursorami tego typu myślenia byli m.in. na gruncie socjologii nauk o polityce Alvin Toffler i Jürgen Habermas. Toffler propagował model wielokulturowego społeczeństwa demokratycznego, w którym większość ma chronić i wspierać mniejszości kulturowe²⁰. Habermas wprowadził do naukowego dyskursu model „demokracji deliberatywnej”, alternatywnej i krytycznej wobec monocentrycznej demokracji liberalnej. Odchodzi w nim od zasad paternalistycznej, monocentrycznej dominacji jednej grupy kulturowej i przyjmuje model poliarchicznej, pluralistycznej struktury społeczeństwa obywatelskiego. Utrzymuje on, że model demokracji deliberatywnej będzie funkcjonował prawidłowo *tylko wtedy, gdy dojdzie do owej wspólnej gry między zinstytucjonalizowanym kształtowaniem poglądów i woli z jednej strony, oraz z nieformalną jawną komunikacją – z drugiej, obywatelstwo także dzisiaj będzie mogło znaczyć więcej niż tylko zbiór przedpolitycznych jednostkowych interesów i bierne korzystanie z paternalistycznie nadanych praw*²¹.

Partycypacja deliberatywna to nic innego jak współudział w sprawowaniu władzy także przez grupy mniejszościowe, peryferyjne, zakładająca nie tyle proporcjonalny, ile wynikający z politycznej poprawności postliberalny, opiekuńczy model państwa. Konsekwencją przyjęcia takiego rozumienia demokracji konsocjacyjnej, deliberującej prawa członków wszystkich segmentów strukturalnych i składników kulturowych społeczeństw obywatelskich, są zjawiska transgresji.

Transgresja to tendencja, proces, zjawisko polegające na przekraczaniu granic kulturowych zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Transgresja kojarzy się z transkulturowością, transseksualizmem, ponowoczesnością, poststrukturalizmem, nowymi ruchami społecznymi. Transgresja przejawia się w kulturze jako zjawisko „nowej fali”, wyrastającej z nihilizmu, dekadentyzmu i krytycyzmu zakorzenionego w refleksji postmodernistycznej. Kultura nowej fali jest z zasady obrazoburcza, kontestacyjna, innowacyjna, prowokatorska. Istnieje także dzięki mass mediom i wirtualnej przestrzeni. Nie uznaje żadnych granic. Współczesne modele pluralizmu i dialogu międzykulturo-

²⁰ A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło-Osiatyńska, Warszawa 1997, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

²¹ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 24.

wego włączają do udziału w polityce i we władzy wszystkie grupy kulturowe, także te wyrastające na bazie kontestacji, krytyki, obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Z różnych złożonych konfiguracji wielokulturowości (monocentrycznej, podwójnej i policentrycznej) wyłaniają się typy pluralizmów społeczeństw zuniwersalizowanych kulturowo (amerykański, brazylijski), zunifikowanych politycznie (kanadyjski, brytyjski, europejski) i gospodarczo (zachodni, postsowiecki).

W społeczeństwach wielokulturowych (złożonych z więcej niż dwóch grup kulturowych) wyróżnić można następujące rodzaje pluralizmu:

I. Model konfliktowy, dychotomiczny, opierający się na trwałej strukturalnej i kulturowej – w tym językowej i religijnej – odrębności elementów składowych. Odrębność ta przybiera kształt trwałego antagonizmu, jak w Izraelu w relacjach pomiędzy wyznającymi judaizm Żydami i muzułmańskimi Palestyńczykami. Antagonizm ten zdaje się w ostatniej dekadzie uniwersalizować, rozszerzać, przybierając postać nie tylko konfliktu międzyreligijnego, lecz także międzycywilizacyjnego. Podobna sytuacja, przybierająca nie tylko separatystyczny, ale też konfliktowy charakter, zachodzi w relacjach pomiędzy islamskimi Albańczykami w Kosowie a prawosławnymi Serbami czy muzułmańską ludnością Hausa a chrześcijańskimi plemionami Joruba w Nigerii. W modelu tym, zwłaszcza o antagonistycznym charakterze, właśnie religijne, uprzedzenia, wzajemna dyskryminacja są stałym elementem stosunków międzygrupowych. Asymilacja w zasadzie nie zachodzi w żadnym z wymiarów.

Opis modelowego, archetypowego przypadku relacji interpersonalnej tego typu znajdujemy w Biblii. Przypowieść o „miłosiernym Samarytaninie” jest przykładem złamania pewnej zasady, według której grupa, wywierając presję na jednostki, narzuca im negatywny stosunek do członków innej grupy kulturowej (plemiennej, religijnej, etnicznej). Wędrujący szlakiem handlowym Samarytanin, spotykając pobitego, obrabowanego człowieka, identyfikuje go nie jako przedstawiciela wrogiej grupy, lecz jako istotę ludzką w potrzebie. Łamiąc konwencję grupową, ideologiczną, w tym religijną zakaz, wchodzi w fizyczny i komunikacyjny kontakt z człowiekiem, który zagraża jego prestiżowi społecznemu, „kała” czystość kulturową, narusza spójność postaw i tożsamości. Przypadek miłosiernego Samarytanina obrazuje skalę trudności i barier, jakie napotyka jednostka w sytuacji kontaktu kulturowego „zakazanego”, zabronionego normą kulturową.

Stosunki międzygrupowe narzucają jednostkom sposób postrzegania i traktowania reprezentantów innych kultur. Normy grupowe są faktem społecznym, wywierającym istotny wpływ na osobowość i postawy należących do nich ludzi. Istnieją kultury, które „reglamentują” stosunki z innymi grupami i ich członkami, redukują „przestrzeń” interpersonalnych kontaktów do minimum. Jednym z instrumentów tej swoistej reglamentacji bywają normy obyczajowe i religijne, zabraniające kontaktu fizycznego, dotyku, nie mówiąc o związku intymnym, opartym na zażyłości, przyjaźni i emocjach. W kulturze islamskiej zakazane są kontakty fizyczne kobiet z mężczyznami należącymi do innych grup religijnych. Stosunki seksualne muzułmanki z chrześcijaninem karane są niekiedy w fundamentalistycznych lokalnych środowiskach ukamienowaniem. System kastowy w Indiach opiera się na sztywnych, nieprzekraczalnych wręcz granicach, wytyczonych

przez zespół norm obyczajowych, religijnych, a także prawnych. Kontakt członka jakiegokolwiek kasty z pariasem wymaga podjęcia specjalnych procedur oczyszczających, „unieważniających” konsekwencje nawet przelotnego, przypadkowego dotyku.

Model konfliktowy wyklucza możliwość wchodzenia w związki z członkami innych grup, zdefiniowanych jako wrogie, obce, pozostające poza obszarem dopuszczalnym religijnie, rasowo i etnicznie. Złożony system obyczajowo-normatywny Romów, *mageripen*, wprowadza w ich kulturze ściśle określone reguły kontaktów z członkami innych grup etnicznych. Poprzez wyróżnienie zespołu „skalań”, czyli zachowań, działań i czynności narażających Roma w kontaktach z obcymi na wykluczenie z grupy, kultury romskie strzegą swojej odrębności. Przekroczenie granic kulturowych przez jednostkę pociąga za sobą silne restrykcje i sankcje grupowe. Stosunki międzykulturowe są wyraźnie ograniczone i zredukowane do wąskiego obszaru zachowań, swoistej normatywnej „przestrzeni niczyjej”, w której zależności pomiędzy *gojem* i Żydem, *gadziem* i Romem, braminem i pariasem, muzułmaninem i „niewiernym”, murzyńskim wyznawcą islamu i białą katoliczką pozostają możliwe, ale jedynie w sferze publicznej, narzuconej wymogami społeczeństwa obywatelskiego, a nie grupy kulturowej. Konflikt wokół symboli przynależności kulturowej, jak w przypadku chust noszonych we Francji przez algierskie muzułmanki czy w Niemczech przez tureckie wyznawczynie islamu, jest przykładem grupowych barier kulturowych i religijnych, narzucających jednostkom odpowiednie wzorce zachowania.

II. Model separacyjny, segregacyjny. Odzworowuje on taki rodzaj stosunków pomiędzy co najmniej dwoma grupami kulturowymi, etnicznymi, rasowymi i cechującymi się różnymi systemami religijnymi, w których pomimo kontaktu kulturowego, zamieszkiwania wspólnego terytorium, przynależności do jednego społeczeństwa obywatelskiego zachodzi co najwyżej zjawisko dostosowania społecznego. Pomimo wielokulturowego składu społeczeństwa model taki realizuje się w Indiach, gdzie odrębne grupy religijne, wyznawców hinduizmu, sikhizmu, islamu, dżinizmu czy buddyzmu, dzieli nie tylko religia, ale też język czy wartości i ideologie grupowe. Model separacyjny przejawia się także na gruncie stosunków rasowych, gdy mówimy o względnie jednorodnych „białych” lub „czarnych” Kościołach czy wyznaniach. Model separatystyczny pojawia się w stosunkach pomiędzy grupami o wyraźnej terytorialnej, lub/i etnicznej, rasowej odrębności, np. w relacjach pomiędzy Karpatorusinami i Słowakami, Romami a Czechami.

III. Model adaptacji strukturalnej, przy odrębności kulturowej i religijnej. W takich modelach relacji interkulturowych, międzyreligijnych zachodzi zjawisko przystosowania się w wymiarze struktury społecznej według kryteriów udziału we władzy, zamożności, wykształcenia i prestiżu. Dwie grupy kulturowe zajmują równorzędne, wolne od dyskryminacji, uprzedzeń pozycje. Model adaptacji strukturalnej przy częściowej tylko akulturacji cechuje grupy mniejszościowe, takie jak meksykańskich Chicanos na południowym zachodzie USA, Aborygenów w Australii czy Inuitów, ale też ludność frankofońską w Kanadzie.

IV. Model asymilacji strukturalnej i częściowej akulturacji o uniwersalnym charakterze. Mowa tutaj o takim procesie uniwersalizacji

tożsamości kulturowej, który jednoczy różne grupy językowe, etniczne, rasowe, religijne wokół jednorodnych wartości. W przypadku asymilacji tego typu mamy do czynienia z uniwersalnymi wartościami i czynnikami integracji: chrześcijaństwem, islamem, hinduizmem czy wyznaniem międzynarodowymi: protestantyzmem, prawosławiem, katolicyzmem, sunnizmem czy szytyzmem, językiem angielskim, hiszpańskim, rosyjskim czy arabskim, integracją ponadnarodową skandynawską, brytyjską, europejską, zachodnią. Procesy uniwersalizacji religijnej są długotrwałe i prowadzą do wzrostu jedności religijnej Europejczyków, Amerykanów, Hindusów czy Arabów, przy utrzymujących się odrębnościach rodowych, kastowych, językowych, narodowych.

V. Model asymilacji synkretycznej, polegający na zlaniu się w jeden system kulturowy wierzeń, kultów, języków, obyczajów co najmniej dwóch grup kulturowych (rasowych lub etniczno-narodowych). Jest to stosunkowo nowe zjawisko, rozwijające się w wyniku wzrostu częstotliwości i natężenia kontaktów międzykulturowych w ostatnich stuleciach. Egzemplifikacją nowego typu więzi kulturowej o synkretycznym, religijnym charakterze są różne ruchy religijne, dewocyjne i kultowe o afroamerykańskim rodowodzie. Religia staje się w nich ekwiwalentem etniczności, kult i obrzęd synonimem afroamerykańskości.

VI. Model pluralizmu wewnętrznego, właściwy społeczeństwu zintegrowanemu, w którym współwystępują w jednym systemie społeczno-kulturowym różne grupy kulturowe, przy rosnącej jednorodności językowej i uniwersalizacji tożsamości grupowej, od partykularnej plemiennej, etnicznej, narodowej, ku cywilizacyjnej. Taki model asymilacyjny – z nielicznymi wyjątkami w relacjach z najbardziej radykalnymi, ortodoksyjnymi, fundamentalnymi grupami religijnymi – reprezentuje społeczeństwo amerykańskie, kanadyjskie czy australijskie. Rozwijający się pluralizm nie znosi wszakże lokalnych konfliktów, waśni i sporów pomiędzy reprezentantami różnych grup kulturowych, zwłaszcza rasowych i religijnych, np. pomiędzy Żydami i Afroamerykanami w Nowym Jorku. Nie mają one jednak w większości charakteru wojen religijnych, świętych krucjat, lecz przenoszą się na grunt sporów o zakres wolności obywatelskich, swobody sprawowania kultów i wyznań. Pluralizm tego typu występuje w takich społeczeństwach, jak Brazylia czy Stany Zjednoczone.

DIALOG JAKO MODEL RELACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Dialog rozumiany i definiowany jest w najprostszym, instrumentalnym ujęciu jako forma komunikacji interpersonalnej, ewentualnie międzygrupowej, której cechą jest interaktywność, zwrotność, dwukierunkowość. Dialog zakłada istnienie relacji opartej na zasadach dobrowolności, równorzędności, aktywności co najmniej dwóch jednostek biorących w nim udział. Najczęściej dialog podejmowany jest w układach bilateralnych, dwustronnych. Cechą współczesnych społeczeństw wielokulturowych i ich politycznych projektów integracyjnych jest dialog wielostronny, obejmujący wiele elementów składowych. Dialog przekształca się ze zwykłej interakcji komunikacyjnej w model relacji, włączający wszystkie grupy i podgrupy kulturowe wchodzące w skład społeczeństw

obywatelskich. Kontekst wielokulturowości wpisany jest w organizację przestrzenną, administracyjno-polityczną, prawną, ekonomiczną i społeczno-kulturową wielokulturowych, złożonych społeczeństw, zarówno jako instrument kształtowania pożądanych relacji, jak i ich konsekwencja.

Dialog międzykulturowy traktowany jest w koncepcjach teoretycznych i w projektach politycznych wielokulturowości jako warunek konieczny istnienia i funkcjonowania złożonych społeczeństw obywatelskich. Bez tej formy komunikacji nie istnieje możliwość kształtowania i utrzymania właściwych zrównoważonemu, zintegrowanemu społeczeństwu jakichkolwiek struktur pluralistycznych. Tym samym dialog staje się osią i podstawą ideową, programową, a zarazem instrumentem formowania relacji międzykulturowych. Staje się czymś więcej niż formą komunikacji, funkcjonując w różnych kontekstach i wymiarach struktur międzykulturowych, w tym międzynarodowych i międzycywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych i społecznych.

Dialog jako forma komunikacji oraz relacji interpersonalnej i międzygrupowej jest następstwem kontaktu i wielokulturowości, czyli występowania i funkcjonowania w tej samej przestrzeni różnorodnych ze względu na odmienne cechy grup kulturowych. Grupy te są w każdym przypadku tworem historycznych procesów, sytuujących je także w ustalonym, aczkolwiek zmieniającym się z upływem czasu porządku politycznym. Dialog jest więc spotkaniem kultur, uzgadnianiem ich wzajemnych strukturalnych odniesień, konfrontacją postaw, ideologii, zderzeniem systemów wartości. Jest zaś przede wszystkim bezpośrednim, stałym ciągiem kontaktów i interakcji międzysobniczych na różnych poziomach i w rozmaitych wymiarach społecznej organizacji i struktury. Według Urszuli Kusio: *Dialog najczęściej jest pojmowany jako kategoria komunikacyjna, rzadziej etyczna. [...] Dialog odnoszący się do sfery życia społecznego jest nie tylko narzędziem międzyludzkiej komunikacji, ale przybiera formę egzystencji w wielokulturowym świecie. [...] Dialog może być rozmową i relacją, a może właściwiej byłoby napisać – powinien być rozmową i relacją*²².

Dialog może przybrać formę stosunków pracy, relacji politycznych, regulacji prawnych, kryteriów wyznaczania skal społecznego zróżnicowania. Funkcjonując w sferze polityczno-prawnych i ekonomicznych reguł kształtowania stosunków i hierarchii społecznych, przyjmuje różne postacie.

Dialog międzykulturowy zachodzi, po pierwsze, w pewnej wspólnej dla wszystkich kultur składowych przestrzeni. Przestrzeń dialogu z zasady prowadzi do uniwersalizacji postaw, zachowań i tożsamości uczestników. Jest to zarówno suma kultur zbiorowości składowych, jak i ich iloczyn. Z jednej strony przestrzeń dialogu wyznacza granice kulturowe, definiuje i podtrzymuje kryteria odrębności, z drugiej tworzy kontekst transkulturowej, transgranicznej sfery wartości i znaczeń, który jest wspólny dla wszystkich uczestników dialogu. Tak procesy narodotwórcze prowadziły – bynajmniej nie poprzez formę dialogu, lecz raczej podboju, nacjonalizacji, przymusowej asymilacji – do zaniku odrębności grup prenarodowych, plemiennych, etnicznych, religijnych. Procesy homo-

²² U. Kusio, *Dialog jako postulowana forma komunikacji międzykulturowej. Ideale a rzeczywistość*, [w:] *Jeden świat wiele kultur. Refleksje nad kulturowymi aspektami globalizacji*, red. M. Bednarz, W. Jurkiewicz, Bydgoszcz 2010, s. 83.

genizacji kulturowej stanowiły ekwiwalent polityki opartej na hegemonii i przewadze, uprzywilejowanej pozycji jednej grupy kulturowej. Dialog zakłada dobrowolne uczestnictwo i aktywność wszystkich wchodzących w skład społeczeństwa wielokulturowego jednostek. Procesy uniwersalizacji kulturowej, w tym amerykańskiej czy europeizacji, jako przestrzeń funkcjonowania dialogu w warunkach wielokulturowości wyznaczają wspólne dla wszystkich grup etnicznych, zarówno o autochtonicznym, jak i imigracyjnym rodowodzie, grup regionalnych, narodów, wyznań, zbiorowości rasowych obszary symboli, wartości i znaczeń. Podstawowym kodem staje się wspólny, zuniwersalizowany język i „trzecia” sfera wartości, wyznaczona przez prawno-polityczne zasady funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego w typie struktury związkowo-federacyjnej. Tym samym dialog odbywa się nie w języku i systemie wartości i interpretacji ich znaczeń jednej z kultur składowych, lecz w zuniwersalizowanej, wspólnej dla wszystkich, szerszej od elementów kultur składowych przestrzeni. Warunkiem dialogu pomiędzy Afroamerykanami a wyznawcami judaizmu, potomkami polskich katolickich imigrantów a szkockimi presbiteriańskimi protestantami, ludnością indiańską a latynoamerykańskimi osadnikami z Meksyku, pomiędzy różnymi wchodzącymi w skład pluralistycznego społeczeństwa amerykańskiego grupami kulturowymi jest wyłonienie i utrwalenie w tożsamości wszystkich uczestników poczucia amerykańskości. Analogiczny proces uniwersalizacji opierający się na dialogu, choć zachodzący w innych warunkach politycznych, ma miejsce w Europie, poprzez procesy europeizacji głównie narodów, a nie zbiorowości o prenarodowym, autochtonicznym i imigracyjnym rodowodzie.

Po drugie, dialog międzykulturowy zasadza się na udziale i współuczestnictwie w tworzeniu wspólnej przestrzeni semiotycznej, politycznej, gospodarczej i społecznej. Dialog nie jest tylko werbalnym aktem komunikacji, wymiany poglądów, sądów i stanowisk. Jest procesem ustalania obszaru wspólnych wartości, kształtowania i utrwalania przestrzeni międzykulturowej. Istotnym instrumentem dialogu międzykulturowego stają się – oprócz dyplomacji – mass media, zwłaszcza Internet. Obecne formy dialogu międzykulturowego w społeczeństwach pluralistycznych, takich jak Stany Zjednoczone, Wspólnota Europejska, Australia, Kanada, Stany Zjednoczone Meksyku czy Brazylii, nabierają większej dynamiki dzięki elektronicznym sposobom komunikacji w przestrzeni wirtualnej. Niemniej jednak, mimo zjawisk depersonalizacji kontaktów międzykulturowych za pośrednictwem sieci, za polami dialogowymi stoją konkretni ludzie, użytkownicy portali internetowych. Dialog międzykulturowy jest złożonym zespołem zjawisk i jako taki nie zachodzi pomiędzy kulturami, lecz pomiędzy ludźmi. Określenie „dialog międzykulturowy” staje się metaforą takiego modelu pluralizmu kulturowego, w którym różne zbiorowości konkurują ze sobą, pragnąc zająć jak najlepsze miejsce w zuniwersalizowanej przestrzeni międzykulturowej. Przestrzeń międzykulturowa – jak to już stwierdziłem – jest iloczynem kultur, zbiorem wspólnych, uznawanych przez wszystkich uczestników (choć w nierównym stopniu) wartości, symboli, kodów komunikacyjnych. Przestrzeń międzykulturowa, w której zachodzi dialog, czyni koniecznym przyjęcie szerszej niż kultura własnej grupy etnicznej, narodowej, rasowej, religijnej tożsamości. Warunkiem zajścia dialogu międzykulturowego w określonym obszarze wartości, w odniesieniu do konkretnego problemu ekonomicznego, politycznego, społecznego, jest istnienie pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego. W społe-

czeństwie obywatelskim państwo jest arbitrem i gwarantem przestrzegania przez wszystkie grupy kulturowe i ich członków ustalonych reguł gry. Dialog międzykulturowy nie zakłada inkulturacji czy akulturacji, chociaż jest instrumentem upodabniania się do siebie i przyjmowania przynajmniej niektórych elementów wspólnej zuniwersalizowanej tożsamości. Sytuacja i kontekst dialogu oznacza dążenie do rozwiązywania wynikających z odmienności kulturowej napięć strukturalnych. Dialog, jako modelowy typ relacji międzykulturowej w społeczeństwach wielokulturowych, może odbywać się pomiędzy dwiema grupami, ale w złożonych społeczeństwach pluralistycznych obejmuje najczęściej wszystkie wchodzące w jego skład kultury. Dialog prowadzi do przyjęcia dyskursu, ale na nim się nie kończy. Jest konfrontacją postaw, idei i interesów, polega na dążeniu do rozwiązania poprzez negocjacje i działania według ustalonych prawnie zasad postępowania. Co nie znaczy, że sytuacja dialogu wyklucza konflikty, akty przemocy, dyskryminacji, próby dominacji. Tym bardziej, że dialog toczy się na różnych poziomach i płaszczyznach; od religijnych sporów w społecznościach lokalnych do rywalizacji o władzę polityczną w państwie, od negocjacji w sprawie praw kobiet czy mniejszości seksualnych w obszarze instytucji religijnych i kościelnych do ustalania parytetów rasowych czy etnicznych w gospodarce i polityce. Dialog jest sposobem, metodą realizacji przyjętego modelu relacji międzykulturowych.

Po trzecie, dialog międzykulturowy nie może się odbyć bez przyjęcia wspólnych, akceptowanych i podzielanych postaw i orientacji ideowych. Dialog międzykulturowy jest wzajemną, wielostronną relacją, w której obowiązują nie tylko rygory formalnoprawne, lecz także nastawienia, emocje, intencje oraz dążenia do realizacji różnie definiowanych interesów grupowych. Dialog przybiera bardzo często formę negocjacji, prowadzonej w celu ustalenia wspólnego stanowiska i przyjęcia kompromisu w konkretnej sprawie. Chociaż negocjacje nie zawsze – a nawet rzadko – prowadzą do trwałego i skutecznego rozwiązania problemu, to jednak sam fakt ich prowadzenia nadaje interakcji międzykulturowej charakteru współuczestnictwa, współudziału w tworzeniu nowego wzoru tych relacji. Sytuacja dialogu międzykulturowego zakłada równość, wzajemną akceptację, dobre intencje i wolę rozwiązania problemu czy ustalenia określonych reguł postępowania. Dialog odbywa się w warunkach dobrowolności, autentyczności oraz zgody na uczestnictwo w takim typie interakcji międzykulturowych, która zasadza się na prawnym modelu pluralizmu kontrolowanym przez instytucje państwowe. I chociaż państwo poprzez swoje instytucje i prerogatywy rzadko włącza się do dialogu, to kontroluje i strzeże reguł, według jakich się on odbywa. Dialog międzykulturowy nie jest zatem jedynie aktem komunikacji, dyskursem czy sposobem rozwiązywania problemów. Jest formą interakcji, modelem relacji międzyosobniczych i międzygrupowych, prowadzącym do kształtowania nowych typów tożsamości międzykulturowej.

TOŻSAMOŚĆ DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

W procesach komunikacji międzykulturowej i różnych formach dialogu w społeczeństwach pluralistycznych biorą udział wszyscy, zarówno autochtoni, jak i migranci zarobkowi, obywatele, mieszkańcy i turyści, odbiorcy masowych widowisk telewizyj-

nych, jak również internauci „surfujący” w przestrzeni wirtualnej, która staje się coraz bardziej uniwersalna i wieloskładnikowa, wielokulturowa. Uczestnictwo w dialogu międzykulturowym, zwłaszcza to, co należy do sfery aktywności kulturalnej, zdeterminowane jest w coraz większym stopniu przez dostęp odbiorcy do treści przekazu, transmitowanego nieustannie przez różnych, także odmiennych etnicznie, rasowo czy religijnie nadawców. Kultura, podobnie jak międzykulturowa przestrzeń komunikacyjna, przekształca się w widowisko o strukturze sieciowej, w której największe znaczenie mają obecnie takie kategorie, jak: masowość widowni, oglądalność, dostępność, atrakcyjność i popularność.

Przestrzeń „zajęta” i zdominowana przez mass media ulega uniwersalizacji²³. Jest to przestrzeń międzykulturowa i wielokulturowa, zbudowana z elementów „tutejszości”, „teraźniejszości”, transgresyjna, transgraniczna, zaludniona przez aktywnych twórców i biernych odbiorców spektaklu, widowiska, transmisji. W przestrzeni tej tworzą się „projektują”, kreują w coraz szybszym tempie wzory kulturowe, mody, trendy, a także wartości, normy oraz potrzeby, stanowiące składniki i komponenty nowych rodzajów tożsamości uczestników, twórców i odbiorców. Jest to przestrzeń interaktywna, obszar transferu kulturowego, złożonych, przejściowych, „transformacyjnych”, „płynnych” rodzajów tożsamości uczestników.

Z natury rzeczy obszar wielokulturowego, uniwersalizującego się, zglobalizowanego świata kultury popularnej, masowej wytwarza nowy typ tożsamości „przejściowej”, „łącznikowej”, „transferowej”, lokującej się pomiędzy dwoma lub wieloma grupami odniesienia. Tożsamość dialogu międzykulturowego jest tożsamością transferu kulturowego i zarazem odpowiedzią na wymogi społeczeństwa pluralistycznego. Narzuca nowe formy uczestnictwa, ale umożliwia i ułatwia komunikację międzykulturową, przyczynia się do nowych form pluralizmu.

Tożsamość transferu jest wytworem i warunkiem dialogu, cechuje nie tylko ludzi na terytorialnych pograniczach kulturowych, członków mniejszości kulturowych, ludów autochtonicznych, rezydentów rezerwatów kulturowych, dzielnic etnicznych, wielonarodowych enklaw akademickich czy turystycznych²⁴, lecz także aktywnych użytkowników Internetu, lokujących się „na rozdrożach” różnych kultur.

Tożsamość transferu kulturowego obejmuje zjawiska transgresji, subiektywizacji i indywidualizacji tożsamości uczestników, uniwersalizacji, demokratyzacji i mediatyzacji. Jest nieodłącznym składnikiem i wytworem globalizacji, zwłaszcza w zakresie rozwoju technologicznego w sferze interpersonalnej komunikacji międzykulturowej. Tożsamość transferowa wpisuje się w logikę i narrację dialogu międzykulturowego, jest odpowiedzią na zmieniające się wymogi wielokulturowości, taktyką pozwalającą na funkcjonowanie w pełnym alternatyw, wyborów, zmiennych oddziaływań pluralistycznym środowisku społecznym. Jest – jak sama rzeczywistość płynna – zmienna,

²³ N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2006, *Spectrum*.

²⁴ D. MacCannel, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa 2002, *Spectrum*.

niestabilna, wrażliwa i czuła na przemiany, otwarta na różnorodność i wielość kultur. Jest tożsamością człowieka pozostającego w ruchu i ułożonego w świecie w ruchu. Tożsamość transferu uczestniczącego w dialogu człowieka jest amorficzna, wielopostaciowa, złożona, obejmuje różne formy syntetyczne, synkretyczne, hybrydalne, nigdy też nie wiadomo, dokąd prowadzi swojego nosiciela, podążającego szlakami wielokulturowości.

Tożsamość nie jest czymś danym, jest procesem konstruowania obrazu świata w świadomości jednostki, nieustannie kreowanym sposobem dostosowania się do rzeczywistości. Zdaniem antropologów: *Tożsamość staje się obecnie znojnym trudem samookreślenia się, życiowym zadaniem dla ludzi-w-ruchu w ramach świata-w-ruchu. Świat wydaje się, co prawda, coraz bardziej jednym miejscem i coraz częściej wspólną ekumeną, ale zamieszkujący go ludzie doświadczają mało jednak komfortowego poczucia odkotwienia i dryfowania po otwartym morzu, gdzie równie daleko jest od dna, czyli korzeni, jak i od brzegu, czyli nowych możliwości*²⁵.

Tożsamość transferu prowadzi przede wszystkim do przekraczania granic własnej przynależności, do otwierania się na inne kultury i ich nosicieli. Tożsamość staje się coraz bardziej czymś w rodzaju „oprzyrządowania” i „oprogramowania” człowieka uczestniczącego w procesach globalizacji, poddawanego wpływom uniwersalizacji kulturowej. Włączenie do uniwersalnej sieci znaczeń, symboli, wartości polega na nieustannym „reinstalowaniu” i aktualizowaniu własnego oprogramowania kulturowego, umożliwiającego komunikację z innymi użytkownikami sieci. Stajemy się „kompatybilni” z innymi uczestnikami kultury masowej, międzykulturowej, zuniwersalizowanej, dzięki systemowi wymiany informacji, przekazów, ale i znaczeń, kontekstów i sensów. Środowiska społeczne i kulturowe stają się coraz bardziej niejednorodne, złożone z różnych komponentów, elementów składowych, w których mieszają się, zgodnie z koncepcją „supermarketu kulturowego”, wartości, symbole i wytwory wielu grup.

Tożsamość transferu towarzyszy nieuchronnie wszystkim przekraczającym granice własnej kultury, zbiorowości – nie tylko w sensie przestrzennym, lecz także symbolicznym. Tożsamość tego rodzaju współwystępuje z wieloma zjawiskami i procesami, takimi jak: wielokulturowość i pluralizm, transgresja i transkulturowość, hybrydalizm i synkretyzm, asymilacja i akulturacja, uniwersalizacja kulturowa. Jest odpowiednikiem castellsowskiej „tożsamości projektu”, tożsamością stawania się i wymiany, kreowaną w procesie globalizacji w toku ścierania się i zderzania różnych systemów aksjonormatywnych zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej, w bezpośrednich interakcjach międzyludzkich, jak i w sieci wirtualnej, multimedialnej, pośredniej komunikacji i transferu. Tożsamość transferu jest stale kreowana, odtwarzana, aktualizowana, dostosowująca jednostki i grupy wyrwane z dotychczasowego położenia społecznego i kulturowego do nowej przestrzeni zglobalizowanej, przemieszanej, zmiksowanej, spluralizowanej. Ten trzeci rodzaj tożsamości, *„tożsamość projektu” pojawia się, gdy aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im materiałów kulturowych budują nową tożsamość,*

²⁵ W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 15, *Spectrum*.

*która redefiniuje ich pozycję w społeczeństwie, a czyniąc to, dążą do transformacji całej struktury społecznej*²⁶.

Tożsamość transferu kulturowego to nieustający projekt-proces konstruowania nowej tożsamości, prowadzący do wyłaniania się tożsamości łącznikowych, międzykulturowych, złożonych, mieszanych. Należą do nich tożsamości znacjonalizowanego, jak i zuniwersalizowanego, zglobalizowanego etnika w rodzaju zgermanizowanego Ślązaka czy spolonizowanego Kaszuba, biwalencyjnego tradycjonalisty czy biwalencyjnego pluralisty, dwunarodowego Latynamerykanina typu Chicanos, jak i zintegrowanego bądź zdeintegrowanego pluralisty w rodzaju Afroamerykanina.

Społeczeństwa wielokulturowe, w rodzaju indyjskiego czy amerykańskiego, dadzą się odwzorować jako globalne, transkontynentalne i hiperkulturowe targowiska różnorodnych składników dziedzictwa i tradycji, przywożonych przez skłonnych do wymiennej transakcji przybyszów, kolonizatorów, imigrantów i turystów. Z bliższej perspektywy poszczególnych stoisk narodowych i kramików regionalnych na owym targowisku panuje zamieszanie i chaos. Z szerszej perspektywy jarmark ten stanowi jednak funkcjonalną i zorganizowaną całość, która opiera się na swoistych zasadach porządku. Główne miejsca i największe stoiska należą do grup posiadających „towar” o największej atrakcyjności, zajmujących swoje miejsca od początku istnienia tego wielokulturowego „targowiska”, „supermarketu kulturowego”²⁷. Z punktu widzenia administratorów wymiany i jej uczestników w miarę upływu czasu drugorzędne okazują się cechy osobowości czy zachowania „sprzedawców” elementów swego dziedzictwa, coraz ważniejsza zaś staje się sama oferta i proponowany do wymiany asortyment „kulturowego towaru”. Sprawia to, że w kolejnych pokoleniach różnice rasowe i etniczne ulegają zacieraniu, natomiast coraz większa część uczestników procesu wymiany przestaje się specjalizować w jednym asortymencie i rozszerza swoją ofertę poprzez czerpanie z doświadczeń i dorobku innych udziałowców targowiska. Jednym z najważniejszych wymiarów owego procesu wymiany, targowiska jest Internet, sieć międzykulturowej komunikacji interpersonalnej, której symbolem i składnikiem jest portal Allegro. Podstawowym kanałem i mechanizmem wymiany staje się sieć wirtualna, w której nie obowiązują jedynie zwykłe, tradycyjne zasady ekwiwalentności opartej na parytecie pieniądza i przelicznikach ekonomicznych. Wymianie podlega wszystko i w różnym zakresie.

Współczesna kultura, jak i zabawa opiera się na mechanizmach transakcji i wymiany. Wszystko jest w niej na sprzedaż i wszystko jest do kupienia. Uczestnicy kultury i odbiorcy zabawy dzieleni są według kryteriów stopnia dostępności, mierzonej nie tylko poziomem rozwoju technologicznego, ale też ilością środków pieniężnych. Ważnymi konsumentami, odbiorcami kultury zabawy są nie tylko nowe kategorie społeczne klasy średniej, single, ale coraz powszechniej dzieci, nastolatki, uczniowie. *Kiedy dzisiaj przemierzamy się stadnie po przepastnych halach supermarketów, co rusz potykając się o działwę obojga płci, która z wypiekami na twarzy zdąża do działu królestwa*

²⁶ M. Castells, *Siła tożsamości*, s. 23-24.

²⁷ G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

*zabawek, gdzie zapada się na długie minuty, nie mamy wątpliwości, że dzieci to bardzo ważny składnik kultury konsumpcyjnej*²⁸.

Typ tożsamości transferu reprezentują ludzie, którzy z różnych powodów znajdują się na rozdrożach kultury, przemieszczają się fizycznie bądź wirtualnie pomiędzy grupami kulturowymi, połączeni co najmniej z dwoma przestrzeniami, reprezentujący mieszane rodzaje więzi i przynależności.

A. Monowalencyjny pluralista. Jest to typ postaw i osobowości „liberała”, członka dominującej grupy kulturowej, akceptującego i tolerującego odmiennosć kulturową ludzi sytuujących się nawet w najbliższym otoczeniu. Monowalencyjny pluralista może wejść w związek małżeński z reprezentantem innej grupy etnicznej, wyznaniowej czy rasowej, pod warunkiem że partner przyjmie jego kulturę, w tym język, tożsamość i religię. Monocentrycznym pluralistą jest Niemiec, Francuz, Polak czy Amerykanin, który akceptując istnienie mniejszości kulturowych, oczekuje od ich członków, że będą co najmniej dwujęzycznymi lojalnymi obywatelami państwa. Osoby o takim typie tożsamości przywiązane są do własnej kultury, dopuszczając obecność innych kultur w społeczeństwie obywatelskim, pod warunkiem że nie zagrażają one jej wyjątkowej i dominującej pozycji. Monowalencyjnymi pluralistami są obywatele Stanów Zjednoczonych deklarujący wyłącznie swoją „amerykańskość” i obywatelską lojalność, oczekujący od wszystkich etników, że zaakceptują fakt nadrzędności kultury lub cywilizacji amerykańskiej. Ten sam rodzaj postaw prezentują Francuzi wobec mniejszości arabskiej i Niemcy wobec mniejszości śląskiej czy polskiej.

B1. Z a s y m i l o w a n y a u t o c h t o n. Do kategorii ludzi o tej orientacji kulturowej należą częściowo, segmentowo zasymilowani Indianie amerykańscy, Aborygeni australijscy, Inuici kanadyjscy, wszystkie rdzenne ludy autochtoniczne, poddane wielopokoleniowej akulturacji. Akulturacja ta miała w części przymusowy, narzucony, a w pewnej mierze dobrowolny charakter. Amerykańska czy australijska ludność autochtoniczna, tzw. *native people*, ocalała i zachowała we własnej tradycji Australijczyka i Amerykanina elementy macierzystej kultury plemiennej. Uczestniczące w procesie amerykanizacji grupy plemienne przejmowały część dziedzictwa kulturowego białych kolonistów, odchodząc coraz bardziej od ulegających zagładzie, zanikowi tradycji plemiennych. W długim procesie historycznym większość ludzi wywodzących się ze wspólnot plemiennych przekształciła się w Amerykanów o złożonych, synkretycznych formach tożsamości kulturowej; hybrydalnej, synkretycznej, ale jednak zuniwersalizowanej. Na tej samej zasadzie potomkowie czarnych niewolników z Afryki zatracili w Ameryce poczucie przynależności i tożsamości plemiennej, odebrane im wraz z macierzystymi językami, religiami, obyczajami. Zdecydowana większość Afroamerykanów stanowi wysoce jednorodną, angielskojęzyczną, chrześcijańską grupę kulturową, niepodzielną wewnątrznie granicami przynależności plemiennej, lecz raczej kryteriami przynależności klasowo-warstwowej.

B2. Z n a c j o n a l i z o w a n y e t n i k. Typ tożsamości spolonizowanego lub zgermanizowanego Ślązaka. Charakteryzuje on także zamerykanizowanych Polaków,

²⁸ W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel...*, s. 27.

Włochów, Irlandczyków. Członkowie grup etnicznych o imigracyjnym rodowodzie tworzą specyficzne dla procesu transferu przejścia od jednej tożsamości kulturowej do drugiej, od starej, macierzystej do nowej, amerykańskiej tożsamości kulturowej. Typ tożsamości etnicznej, polonijnej, „polsko-amerykańskiej” czy irlandzko-australijskiej” przekształca się w trzecim i czwartym pokoleniu w typ jednorodnej tożsamości australijskiej czy amerykańskiej. Według tego samego wzoru zatracali w procesach homogenizacji narodowej swoją tożsamość regionalną, rodową, klanową, etniczną członkowie słowiańskich, germańskich czy galijskich kultur plemiennych.

B3. Zuniwersalizowany monista. Rzadki typ tożsamości, charakteryzujący Szweda o dominacji identyfikacji ze Skandynawią, lub Hiszpana czy Belga deklarującego swoją europejskość. Typ zuniwersalizowanego monisty reprezentuje także Amerykanin o dominacji latynoamerykańskiej tożsamości. Zuniwersalizowany monista jest najczęściej mieszkańcem wielkich skupisk wielkomiejskich, intelektualistą, osobą, której robi się „ciasno” w dotychczasowych, etnicznych czy narodowych granicach kulturowych. W niewielkim stopniu różni się od zuniwersalizowanego pluralisty, odwołując się do tej samej ponadnarodowej tożsamości. Zuniwersalizowany monista wyklucza jednak wcześniejsze formy tożsamości i odrębności kulturowej, prenarodowe i narodowe, jako poprzedzające jedynie powstanie rozwiniętej kultury amerykańskiej czy europejskiej. Rzadki jeszcze, ale jednak upowszechniający się typ tożsamości Europejczyka i Amerykanina, bez identyfikowania się z jakąkolwiek inną grupą czy przestrzenią kulturową. Nie ma w ich przypadku mowy o Amerykaninie z francuskim czy niemieckim rodowodem, wykluczona jest także identyfikacja typu Polish-American czy Irish-American. Jest to typ tożsamości asymilacjonistycznej, redukującej pojęcie amerykańskości czy europejskości do jednorodnej identyfikacji raczej ze Stanami Zjednoczonymi, ze wspólnotą obywatelską, nową formą cywilizacji/kultury, jaką wyłania nowe, wieloetniczne społeczeństwo amerykańskie. Trudna do zdefiniowania przestrzeń „amerykańskości” bazuje na poprzednich stadiach uniwersalizującej się kultury, jaką określano mianem White Anglo-Saxon Protestant. Procesy amerykanizacji mają wyeliminować w tym typie tożsamości wszelkie ślady etniczności, zsynchronizować różnorodne wpływy kulturowe do jednorodnego kanonu postaw i wartości, mającego się wyrażać w przekonaniu: „jestem Amerykaninem i nikim innym”.

C1. Biwalencyjny tradycjonalista. Jest to typ tożsamości częściowo zasymilowanego członka grupy prenarodowej, np. plemiennej czy etnicznej, podlegającego w jakiejś mierze akulturacji, wyzbyciu się macierzystego języka i części dziedzictwa kulturowego, w tym religii, podtrzymującego zarazem wybrane elementy tradycji macierzystej grupy kulturowej, często rodowo-krewniaczej. Jest to typ tożsamości reprezentowany przez zasymilowanych w dużej mierze, poddanych przymusowej akulturacji członków grup pierwotnych, autochtonicznych. Indianie północnoamerykańscy w 90% nie posługują się swoimi macierzystymi językami, mówiąc wyłącznie po angielsku. Nieliczna ich część, nie więcej niż 10%, wyznaje tradycyjne kultury animistyczne, w tym szamanizm. Zdecydowana większość Indian uległa „amerykanizacji”, czyli na skutek oddziaływań asymilacyjnych zuniwersalizowała swoją tożsamość

kulturową. Niewielki ich odsetek, pomimo obywatelskiej amerykańskiej tożsamości, pozostaje kulturowo „indiański”, plemienny, deklarując jako dominującą identyfikację z tradycyjną, autochtoniczną grupą plemienną. Podobny typ tożsamości nie do końca „zuniwersalizowanej”, zasymilowanej reprezentują Romowie w Polsce i innych krajach europejskich. Podobny typ tożsamości rozpowszechniony jest wśród Ślązaków, orientujących swoje postawy na trzy grupy kulturowe: polską, niemiecką i śląską. Z kombinacji tych trzech tradycji wyłaniają się dominujące rodzaje tożsamości biwalencyjnej śląsko-polskiej, śląsko-niemieckiej i śląskiej etnicznej, z polonofilską lub germanofilską orientacją narodową. Jako skrajne występują typy tożsamości niemieckiej śląskofilskiej i polskiej śląskofilskiej. Jednym z najwyraźniejszych typów tożsamości mieszanej na Śląsku staje się tożsamość regionalno-etniczna. Tożsamość kulturowa górnośląskiego regionu pogranicza jest jednym, chociaż najbardziej wyrazistym i jednorodnym elementem składowym tożsamości mieszkańców Górnego Śląska i Śląska, jako szerszego regionu kulturowego.

C2. Biwalencyjny pluralista. Jest to wytwór rozwiniętych, postkolonialnych, postmigracyjnych społeczeństw wieloetnicznych. Ten typ tożsamości jest stosunkowo częsty wśród ludzi o mieszanym pochodzeniu rasowym i etnicznym, osadzonych w wielokulturowych środowiskach wielkich skupisk miejskich. Biwalencyjnym pluralistą staje się meksykański metys emigrujący do Kalifornii bądź brazylijski *kafuz*, potomek Indianki i Afrobrazylijczyka lub chiński mieszkaniec brytyjskiego (postbrytyjskiego) Hongkongu.

D. Pluralista. Typ tożsamości złożonej, więcej niż dwukulturowej, mieszanej rasowo, etnicznie, religijnie, językowo, w zasadzie we wszystkich wymiarach zróżnicowania. Typ tożsamości pluralistycznej występuje w zasadzie w społeczeństwach wieloetnicznych o kolonialnej i migracyjnej genezie, takich jak Stany Zjednoczone, Kanada, Brazylia, Australia. Pojawia się także często w Wielkiej Brytanii, Szwajcarii i innych krajach Europy Zachodniej. Mieszanie i łączenie w osobowości i postawach jednostek elementów więcej niż dwóch kultur przyjmuje najczęściej postać potrójnej orientacji kulturowej. Dzielenie i łączenie w świadomości jednostki więcej niż trzech kultur jest zjawiskiem niezwykle rzadkim z kilku powodów. Po pierwsze, osoba posiadająca nawet więcej niż potrójne dziedzictwo kulturowe nawiązuje kontakt z kulturą poprzez żywych członków rodzin, dziadków i rodziców, przyjmując bezpośrednio od nich elementy ich tradycji, w tym języka, religii, obyczajów. Po drugie, typ tożsamości wielokrotnej wymaga odpowiednich predyspozycji intelektualnych i duchowych jednostki, nie tylko w sensie akceptacji wielokulturowego dziedzictwa, ale też zdolności do ich przyjęcia i syntezy. Najwięcej ludzi o poliwalencyjnym typie osobowości mieszka w Brazylii, na Hawajach, na Karaibach, lecz także są licznie reprezentowani w Nowym Jorku, Londynie i Los Angeles.

D1. Zdezintegrowany pluralista. Osoby o tym typie tożsamości przeżywają wewnętrzne rozterki i konflikty postaw. Nie potrafią się jednoznacznie określić kulturowo ani połączyć w zintegrowaną osobowość elementów dziedzictwa więcej niż dwóch kultur. Zwykle jest to sytuacja przejściowa, towarzysząca procesom akulturacji, ale prowadzić może do psychodewiacji, marginalizacji i alienacji.

D2. Zintegrowany pluralista. Zintegrowanym pluralistą jest Amerykanin bądź Brazylijczyk uświadamiający sobie fakt własnego wielokulturowego dziedzictwa. W złożonym, wielokrotnym rodowodzie indywidualnym i grupowym takich ludzi mieszają się ze sobą w przeszłości oraz teraźniejszości wpływy wielu rozmaitych tradycji kulturowych: rasy białej, czarnej i azjatyckiej, plemiennych korzeni indiańskich z protestanckim dziedzictwem, irlandzkości oraz polskości bądź hawajskości z amerykańskością, skandynawskości czy europejskości z latynoamerykańskością. W kulturowej amerykańskiej „macierzy” wielu możliwych kombinacji tożsamości kulturowej, w oceanie wieloetnicznej, złożonej rasowo i wyznaniowo populacji wyodrębniają się, oprócz wielu rodzajów monocentryzmu i biwalencji, dominujące formy tożsamości pluralistycznej, wśród których typ Amerykanina (lub Brazylijczyka, Kanadyjczyka) o dominacji postaw pluralistycznych staje się jednym z najważniejszych. Zintegrowani pluraliści określają siebie zazwyczaj mianem Amerykanina (Afroamerykanina, Latynoamerykanina) o wielokulturowym pochodzeniu. Cechują ich postawy tolerancji wobec innych, akceptacji cudzej odmienności, pozytywnego stosunku do różnorodności kulturowej. Zintegrowany pluralista nie jest wytworem homogenicznych procesów narodotwórczych, lecz heterogenicznych procesów uniwersalizacji kulturowej w warunkach globalizacji. Do upowszechnienia tego typu tożsamości w społeczeństwach postnarodowych przyczyniają się zjawiska amerykańizacji, westernizacji, europeizacji, latynoamerykanizacji.

D3. Zuniwersalizowany pluralista. Odpowiednim ekwiwalentem pojęciowym dla tego typu postaw i tożsamości kulturowej jest określenie „kosmopolityzm”. Ludzie wyposażeni w taki rodzaj orientacji kulturowej czują się obywatelami świata, nie utożsamiają się z jakąś konkretną, realną grupą kulturową, postrzegając samych siebie w złożonym kontekście etniczno-rasowym jako nienależących do żadnej grupy.

Tożsamość transferu kulturowego towarzyszy transformacjom, modernizacjom, przekształceniom społeczeństw poddanym procesom uniwersalizacji kulturowej i globalizacji. Oprócz pozytywnych funkcji ochronnych, pozwalających na przystosowanie do nowych warunków życia społecznego w czasach rewolucji technologicznej, deterytoryzacji i uniwersalizacji, tożsamość „ponowoczesna”, tożsamość transferu kulturowego jest zarówno wytworem, jak i warunkiem dialogu międzykulturowego.

ZAKOŃCZENIE

Dialog jest wpisany w konstrukcję społeczeństw wielokulturowych jako mechanizm wymiany, komunikacji, kształtowania relacji międzykulturowych zarówno interpersonalnych, jak i międzygrupowych. W skrajnych przypadkach wymóg przyjęcia dialogicznej orientacji w ideologii i polityce społeczeństw pluralistycznych staje się formą przymusu i warunkiem partycypacji. Według sądu Urszuli Kusio: *Dialog dyskursywny dokonujący się między przedstawicielami odmiennych kultur jest mniej lub bardziej bezpośrednio, mniej lub bardziej świadomie zagrożony totalizacją komunikacyjnego procesu, to znaczy ujednolicaniem kodów i kontekstów komunikacyjnych – skoncentrowaniem na*

jednakowości i podobieństwach w sferze języka, norm i wartości. Dialog ten [międzykulturowy – T.P.] zdradza też tendencje ekspansywne, bowiem stara się systematycznie poszerzać obszar przestrzeni dialogicznej, ów wspólny dialogiczny mianownik. Dodatkowo jest propagowana bezalternatywność, mająca wynikać z bezkonkurencyjności wobec innych form komunikacyjnych, co powoduje, że i z tej przyczyny może być odczytany jako totalizujący. Jednostki, które nie chcą przyjąć dialogu, nie są zainteresowane tą formą komunikowania się, mogą podlegać negatywnym społecznym sankcjom. Współcześnie można mówić o przymusie dialogowania²⁹.

W takim ujęciu dialog międzykulturowy jest czymś więcej niż formą komunikacji; pełni funkcję modelu ideologicznego i politycznego realizowanego w wielokulturowych społeczeństwach pluralistycznych opartych na wzorach demokracji konsocjacyjno-deliberatywnej. W ujęciach tych pluralizm, jako politycznie uporządkowana wielokulturowość i różnokulturowość społeczeństwa obywatelskiego, staje się dominującym sposobem i mechanizmem interpretacji wartości, kształtowania norm i postaw, jak również zależności pomiędzy ludźmi. Dialog, wkomponowany w model pluralizmu wielokulturowego, prowadzi do wyłonienia przestrzeni międzykulturowej, która z powodu swojej zglobalizowanej politycznie i gospodarczo, zuniwersalizowanej kulturowo natury staje się centralna i ważniejsza od kultur wchodzących w skład społeczeństwa obywatelskiego. Dialog w wielokulturowych społeczeństwach pluralistycznych przybiera postać funkcjonalnego i strukturalnego niezbędnika. Dialog przy tym definiowany jest jako forma transkulturowości.

Z drugiej strony przyjęcie dominującej w wielokulturowych społeczeństwach pluralistycznych zasady, że dialog międzykulturowy jest formą transkulturowości i transgresji, prowadzi do wykluczania z obszaru międzykulturowego jednostek i grup, które z różnych powodów nie chcą podlegać globalizacji, uniwersalizacji i asymilacji. Dla wielu partykularnych kultur składowych transkulturowość oznacza bowiem wykorzenienie, wynarodowienie, wyzbycie się rdzennej, macierzystej, jednorodnej tożsamości kulturowej. Atrakcyjna teoretycznie i modelowo polityka dialogu międzykulturowego rodzi wiele obiektywnych barier i pułapek, a co za tym idzie wątpliwości i pytań.

W jakim stopniu można zastosować ujęcia wielokulturowości do możliwości prowadzenia dialogu międzykulturowego, przykładowo, pomiędzy Żydami i Palestyńczykami? Czy dialog zawsze jest możliwy i czy pojęcie obcego musi być podstawą dyskursu międzykulturowego? Czy dialog możliwy jest w modelu segregacyjnym?

Dalej, czy wielokulturowość, pojęta jako strukturalny, uświadamiany, zdefiniowany przez naukę, funkcjonujący w społecznej świadomości, realizowany w polityce państw model relacji międzykulturowych, może obyć się bez komunikacji i dialogu? Na ile też istotna jest relacja odwrotna, czyli w jakim stopniu komunikacja międzykulturowa przyczynia się do powstania, rozwoju i utrwalania pluralizmu opartego na asymilacji, amalgamacji, szeroko pojętej akulturacji, na ile zaś jest jedynie instrumentem adaptacji, integracji i akomodacji? Komunikacja w formie dialogu jest zjawiskiem dwukierun-

²⁹ U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*, Lublin 2011, s. 204.

kowym, zwrotnym, partnerskim, prowadzi do integracji, ale czy na równych prawach? Czy zjawiska inkluzji nie mają charakteru jednostronnego? A czy ekskluzja wyklucza komunikację i dialog? Czy dialog jest konieczną formą i zarazem fazą komunikacji w każdym kontakcie kulturowym?

Dialog nie jest ani jedynym, ani dominującym modelem kształtowania i porządkowania relacji międzykulturowych. Jest zasadą wpisaną w model pluralizmu kulturowego, stosowaną niejednokrotnie jako zasłona dymna do prowadzenia polityki wielokulturowości odbiegającej od poszanowania równości praw wszystkich grup kulturowych. Dialog bywa krytykowany jako instrument politycznie nadużywany do maskowania rzeczywistych dysproporcji w społecznym usytuowaniu członków różnych grup kulturowych³⁰. Jak dotąd, nie wynaleziono jednak skuteczniejszego politycznie modelu kształtowania zasad pluralizmu w społeczeństwach obywatelskich.

Mam też wrażenie, że pomimo przeglądu wielu różnorodnych koncepcji, żadna z nich nie określa precyzyjnie pola znaczeniowego takich pojęć, jak asymilacja i akulturacja. Czy pojęcia te oznaczają to samo? Albo czy inkluzja oznacza to samo co inkulturacja, a ekskluzja jest równoznaczna z wykluczeniem? Czy transkulturowość w ujęciu Wolfganga Welscha musi być opresyjna i brać jednostki i całe kultury w niewolę relatywizmu?³¹ Czy dialog międzykulturowy musi prowadzić do uniwersalizacji kulturowej i być instrumentem globalizacji, czy wręcz przeciwnie, może prowadzić do wyłonienia wspólnej przestrzeni międzykulturowej przy zachowaniu prawa do odrębności jednostek i grup? Czy uczestnicy dialogu zawsze stają się zakładnikami polityki wielokulturowości?

Jak twierdzi Urszula Kusio, *za sprawą wielokulturowości jednostkowa tożsamość ginie w morzu alternatywnych wyborów. Wielokulturowość oferuje niekończącą się listę propozycji dla każdej decyzji, każdego postanowienia. Współcześni przedstawiciele nauk społecznych są raczej zgodni, że rzeczywistość, w której przyszło jednostce funkcjonować, jest wyjątkowo dokuczliwa. [...] Wszystko podlega negocjacji, podważeniu, zawsze jest drugi, inny punkt widzenia, równie uprawniony, równie prawomocny. Ta transkulturowa niestabilność może być atrakcyjna i inspirująca dla humanisty, jednak przeciętny uczestnik życia społecznego odbiera ją jako dokuczliwość, a bywa – udrękę*³².

Daleki jestem w tym tekście od pełnej akceptacji dialogu i uznania go – jako formę relacji międzykulturowych w społeczeństwach pluralistycznych – za jedyny skuteczny model integracji i uniwersalizacji. Jeszcze dalszy jednak jestem od przyjęcia sądu, że istnieje lepszy od dialogu wzorzec kształtowania relacji międzykulturowych.

³⁰ Zob. *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski, J. Mizińska, Lublin 1998, *Lubelskie Odczyty Filozoficzne*, 6.

³¹ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, *Studia Kulturoznawcze*, 10.

³² U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej...*, s. 212.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997, *Demokracja – Filozofia i Praktyka*.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005, *Horyzonty Nowoczesności*, 34.
- Bauman Z., *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Burszta W. J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- Burszta W. J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, *Spectrum*.
- Castells M., *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, red. nauk. M. Marody, Warszawa 2009, *Wiek informacji – ekonomia, społeczeństwo i kultura*, t. 2.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak [i in.], Warszawa 2000.
- Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski, J. Mizińska, Lublin 1998, *Lubelskie Odczyty Filozoficzne*, 6.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1997.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2005, *Cultura*.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Golka M., *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, *Spectrum*.
- Gordon M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Hall E., *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1997, *Spectrum*.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, *Cultura*.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2004, *Cultura*.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Warszawa 2000.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, *Spectrum*.
- Kusio U., *Dialog jako postulowana forma komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*, [w:] *Jeden świat wiele kultur. Refleksje nad kulturowymi aspektami globalizacji*, red. M. Bednarz, W. Jurkiewicz, Bydgoszcz 2010.
- Kusio U., *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*, Lublin 2011.
- MacCannel D., *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wiczorkiewicz, Warszawa 2002, *Spectrum*.

- Mathews G., *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Mucha J., *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2006, *Spectrum*.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło-Osiatyńska, Warszawa 1997, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004, *Spółeczeństwo Współczesne*.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteci, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wöfganga Wölscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, *Studia Kulturoznawcze*, 10.
- Znanecki F., *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Znanecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1920.
- Znanecki F., *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, Warszawa 1990, *Biblioteka Socjologiczna*.

Prof. dr hab. Tadeusz PALECZNY – socjolog, kulturoznawca, profesor zwyczajny na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ, kierownik Katedry Kulturoznawstwa Międzynarodowego w Instytucie Studiów Międzykulturowych.